El filósofo: funcionario de la humanidad según E. Husserl

GUILLERMO HOYOS UNIVERSIDAD NACIONAL

En dos lugares importantes de la *Krisis* se expresa E. Husserl en los términos indicados en el título de este trabajo con respecto a la función de la filosofía y del filósofo: éste es "funcionario de la humanidad"[1].

Ante todo hay que aclarar que para Husserl el término *Funktionär* no significa lo que en el lenguaje ordinario se entiende por un funcionario. Normalmente se habla de funcionarios del Estado, o de otras instituciones —la Universidad, la Iglesia, el ejército, las organizaciones deportivas, etc.— para designar a aquellas personas que sin pensar por sí mismas y sin asumir críticamente su responsabilidad, representan en todas sus funciones la ideología de las instituciones, a cuyo servicio están. Son funcionarios en el sentido más vulgar de la palabra, en cuanto sus acciones van encaminadas a que funcionen técnica y burocráticamente las instituciones *a,* las que ellos sirven, anulando autoritariamente toda posibilidad de preguntar por el sentido y la función histórica de las mismas.

Dada la idea en torno a la cual se ha reunido este foro, la función de la filosofía y del filósofo en la sociedad actual, me parece importante lo que el pensamiento del último Husserl pueda aportar a clarificar el problema.

Es bien sabido que tanto la *Lógica formal* y *trascendental,* escrita en *1929*[2] como los trabajos de la *Krisis,* que giran en torno a la famosa Conferencia de Viena de 1935[3], se ocupan en general del fracaso de la ciencia ante su función con respecto al hombre y a la sociedad actual. "Ciencias de hechos", afirma enfáticamente Husserl, producen "meros hombres de hechos"[4]. En el momento que las ciencias no superan el nivel de la mera facticidad, se llega a pensar que su autor, el hombre no tiene tampoco que superar este nivel: a ello ha contribuido no poco cierta concepción de las ciencias sociales, según la cual, su objeto, el hombre y sus relaciones sociales, puede llegar a ser comprendido gracias a elementos teórico-metodológicos que no trascienden lo descriptivo y lo meramente funcional. Habría por tanto que deslindar desde un primer momento el sentido de la pregunta por la función del filósofo y de la filosofía de todas las variantes del funcionalismo en las ciencias sociales.

Ahora bien, frente a la funcionalidad *fáctica* y técnica de las instituciones dentro del sistema de administración total que caracteriza nuestra sociedad y frente a la ideología de rendimiento y eficiencia —Husserl habla de "Prosperity"[5]— que determina la actividad pretendidamente teórica, se plantea la necesidad de alternativas radicales tanto a nivel político como a nivel de la producción científica. Recuérdese que también Husserl habla de alternativas radicales ante la situación de crisis y de barbarie[6]. Pero las alternativas abortan las más de las veces por no analizar detenidamente el sentido de la crisis: se piensa que las alternativas se deben buscar en un obrar estratégico o táctico, siempre meramente pragmático: en ese espacio del pragmatismo se pregunta entonces por la función del filósofo y de la filosofía; se corre el peligro de confundir al filósofo con el activista o con el funcionario del partido; se le exigen soluciones inmediatistas y si no las ofrece, se le relega al ostracismo condenándolo por idealista.

Es así como en nombre del materialismo se ha nivelado la función crítica de la reflexión filosófica sobre la totalidad, sobre el hombre, la sociedad y la historia. Se disuelve la función de la filosofía en actividad pragmática o administrativa dentro de la organización partidista, se lo obliga a pensar dentro de los límites de la nueva ciencia, presuponiendo acríticamente que el socialismo para ser humano y auténtico también debe ser científico. El último triunfo del cientismo y de la antifilosofía, ahora en nombre de la revolución.

Conviene pues volver sobre problema tan propio de la tradición filosófica en la sociedad. Se trata de esa tradición, cuyos orígenes en Heráclito y Platón ha analizado claramente Danilo Cruz Vélez en su último trabajo[7] y cuyos mejores expositores son el idealismo alemán y los pensadores de la Ilustración. No pensamos, como Cruz Vélez, que como fruto del marxismo "la filosofía desaparece y queda sólo la política"[8]. Es cierto que muchos

---

[1] E. Husserl, *Die Krisis die Europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie*. Den Haag 1962 (Citado de ahora en adelante como *Krisis*), pgs. 15 y 72.

[2] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*. Den Haag 1974. Se cita según la traducción de Luis Villoro. *Lógica formal y lógica trascendental*. Unam. México 1962. (Se cita como *Lógica*)-.

[3] E. Husserl, *Die Krisis des Europaischen Menschentums und die Philosophie*. (Aparece en la Krisis, pgs. 314 y stes.).Hay traducción al español en: E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires 1962 (Se citará según la paginación d« la *Krisis*).

[4] *Krisis*, pg. 4.

[5] *Krisis*, pg. 5.

[6] *Krisis*, pg. 347.

[7] D. Cruz Velez, "El mito del rey filósofo en un mundo en crlsis", en: *Lecturas Dominicales* de El Tiempo, Domingo 9 de Nov. de 1980.

[8] *Ibid*.

marxistas han vetado por la purga de las ideas filosóficas en la obra de Marx y han pretendido ofrecer a una concepción pragmática de la política como botín de su apresurado saqueo: la muerte del sujeto, las armas de la reflexión y de la crítica y todo resto de trascendencia de las ideas de la razón más allá de su concepción puramente instrumental. Pensamos más bien, con otra tradición del materialismo histórico, que el imperativo planteado por Marx, según el cual los filósofos han de ayudar a transformar la realidad es un reto a la filosofía misma.

Es decir, no creemos que hoy se pueda hablar de la función de la filosofía burlándose del marxismo; como tampoco creemos que el marxismo haya enterrado la más auténtica tradición filosófica, reemplazando la filosofía por la ciencia o asignando al filósofo la mera función ideológica de funcionario del partido.

Este reto de Marx nos orienta al volver, al menos interesado por los problemas históricos y al menos político de los grandes filósofos de este siglo, Edmund Husserl. Sus obras más conocidas, *Las Investigaciones lógicas* y las *Ideas*, se inscriben en la más auténtica tradición del idealismo alemán. Pero en el momento de la crisis de la cultura de Occidente, del fascismo, el fundador de la fenomenología tematiza sin renegar a la tradición filosófica, con un vigor y una fortaleza apenas igualables, la función de la filosofía y del filósofo para con la humanidad. Husserl es enfático en distinguir la función del político y de la función del sacerdote: aquel está en una actitud práctica y éste en una actitud mítico-religiosa, ambas igualmente distantes de la actitud radical que implica la reflexión teórica y crítica del filósofo[9].

En su análisis de la función de la filosofía Husserl distinguirá esta función de la de las ciencias y de la de otras actividades dentro de la sociedad y a la vez profundizará en la especificidad de la función rectora —función de Arconte, la llama Husserl— de la filosofía para toda la humanidad[10]

En la *Lógica formal y trascendental* se muestra la función crítica y fundamentadora de la filosofía con respecto a las ciencias, en especial con respecto a su estructura lógica de validez formal. Aquí no puedo desarrollar, como ya lo he hecho en otras ocasiones[11], la argumentación de Husserl en su *Ensayo de una crítica de la razón lógica* —sugestivo subtítulo de la obra a la que nos referimos—.

Baste únicamente como síntesis, lo siguiente: las ciencias en su diferenciación y su regionalización se han ido desvinculando cada vez más de la filosofía, de suerte que ésta ya no puede ejercer su función crítica con respecto a aquellas. Más aún, las ciencias pretenden haber conservado un sentido unitario en su dimensión metodológica articulado en el sentido de validez formal: en ella se presenta como racionalidad total lo que únicamente es un momento de la razón; en la lógica formal se confunde la teoría con una mera técnica teórica[12]: la del cálculo de la compatibilidad y de la no-contradicción; con ello se confunde también la pregunta por la verdad con la solución lógica de la validez de las proposiciones.

Pero para Husserl la pregunta por la verdad tiene que ver necesariamente con el sentido trascendente a la mera validez formal de las proposiciones, un sentido que solo tiene sentido para la subjetividad. Pero la subjetividad permanece necesariamente anónima en las construcciones lógicas y parece poder ser nivelada en la funcionalidad y en la objetividad formal de las ideaciones lógicas. El olvido de la subjetividad en la lógica formal y en la totalidad de las ciencias las ha hecho ciegas en cuanto para ellas la pregunta por el sentido carece de sentido, al haber perdido toda dimensión teleológica —la dimensión de los fines—, fincada en última instancia en la subjetividad[13]. Husserl cree poder reconstruir el sentido de la lógica formal y de las ciencias articuladas por esa misma lógica explicitando las funciones subjetivas, no solo en el interior de la lógica formal sino sobre todo en su génesis y en los fundamentos de las ciencias. Este es el significado de la lógica trascendental, entendida como lógica de la experiencia y como lógica de la verdad.

Las operaciones idealizantes de la lógica son funciones subjetivas, fundadas en funciones subjetivas a nivel del juicio y de la experiencia cotidiana. En cuanto todo juicio es un juzgar con sentido de algo y un juzgar con pretensiones de verdad, es posible reconstruir la actividad de la subjetividad en su paso de juicios vagos a juicios distintos y de estos a juicios claros y evidentes. De nuevo, en cuanto la actividad judicativa se refiere al nivel de la experiencia y se basa en ella, es posible mostrar la actividad constituyente y dadora de sentido de una subjetividad, cuyas estructuras trascendentales son más profundas que las meras estructuras objetivantes a nivel de la lógica y de las ciencias. De esta forma, Husserl muestra estructuras de la subjetividad, tales como el horizonte intencional de todo acto, la intersubjetividad, la historicidad, la corporeidad, que se develan antes de toda actividad objetivante e idealizante al nivel de las ciencias y de la lógica formal.

---

[9] *Krisis*, pgs. 328-330.

[10] *Krisis*, pg. 336.

[11] Ver mi trabajo ''La crítica al positivismo científico en la fenomenología de E. Husserl" próximo a aparecer en la *Revista Universidad Nacional de Colombia*, Sede de Medellín.

[12] *Lógica*, pg. 7.

[13] Ver: *Lógica*, pg. 9.

La argumentación de Husserl en la *Lógica* es todavía una argumentación en el interior mismo de las ciencias. La función de la filosofía es rescatar el auténtico sentido de la verdad como algo que tiene que ver con la subjetividad olvidada en las ciencias. Las estructuras precientíficas de la subjetividad aparecen como fundamentando trascendentalmente la actividad científica. La reflexión filosófica tiene como función recuperar el sentido pleno de la ciencia para una subjetividad capaz de preguntar por el sentido de todas sus operaciones, las de la experiencia antepredicativa y precientífica y las derivadas de ésta, las objetivantes e idealizantes.

En su gran obra de madurez, la *Krisis*, Husserl ha ganado una perspectiva más totalizante del problema del positivismo científico. Ahora en 1936 el problema de las ciencias no es una crisis únicamente de las ciencias, sino que ésta equivale a una crisis de la civilización occidental. La barbarie no es un fenómeno extraño a las ciencias y a la filosofía. En cuanto las ciencias han fincado todo su interés en la objetividad y en el rendimiento técnico, han olvidado al hombre mismo y se han vuelto contra él y lo han objetivado. Por esto sí creemos que la ciencia y la técnica y la política están en crisis. Las verdaderas preguntas referentes al hombre y a su función histórica son tenidas como irrelevantes para la ciencia y han sido mal comprendidas por las "filosofías en plural", como llama Husserl una producción filosófica que se caracteriza por su erudición y no por su radicalismo y profundidad[14]. Pero todavía más: las ciencias al volverse sobre el hombre han pretendido dar razón de él en términos objetivos: este es para Husserl el gran absurdo de las ciencias sociales, especialmente de toda sicología de tipo sico-físico. Las "filosofías en plural" han renunciado al planteamiento trascendental, por temor a la subjetividad y han establecido compromisos apresurados con el historicismo, el sicologismo y el cientismo mismo.

Husserl contrasta la situación actual, dominada por el positivismo con la época de la Ilustración en términos que hoy nos parecerían románticos, pero que precisamente por ello son más verdaderos.

Todavía entendemos el gran impulso de todas las actividades científicas, inclusive de las ciencias de hechos, que se dió en el Siglo XVIII. que se llamó a sí mismo el siglo filosófico, impulso que llenaba de entusiasmo por la filosofía y por las ciencias particulares, como ramificaciones de ésta, a círculos cada vez más amplios. De allí aquella ardiente pasión por formarse, aquel celo por una reforma filosófica del sistema educativo y de todas las formas de vida social y política de la humanidad, esfuerzo que hace tan digna de admiración aquella época de la Ilustración, tan denigrada por otros. Un testimonio imperecedero de tal espíritu lo conservamos en el sublime "Himno a la alegría" de Schiller y Beethoven. Hoy en día sólo podemos seguirlo con sentimientos de tristeza y de nostalgia[15][16].

También en la *Lógica* había planteado Husserl la diferencia de la época de la Ilustración en que el hombre podía preguntarse por el sentido y la finalidad de la ciencia y la técnica con respecto a su situación en el mundo, en la sociedad y en la historia con una época en la cual la dimensión de sentido ha sido nivelada a la dimensión del rendimiento y de la eficacia científica y técnica. Ahora Husserl caracteriza en términos filosóficos el problema de modo lapidario: "El positivismo decapita la filosofía"[16]. Algo parecido dirá J. Habermas cuando caracterice el positivismo actual como la "negación de la reflexión"[17].

Frente a esta situación de crisis, no sólo de la ciencia y la técnica, sino del hombre como totalidad en su dimensión histórica, social y política, Husserl renueva la pregunta por la función del filósofo y de la filosofía. En los términos en que se ha planteado el problema, la respuesta no puede ser sino una, de nuevo en términos de totalidad: "nosotros somos lo que somos como funcionarios de la humanidad filosófica de la modernidad, es decir, herederos y portadores de esa orientación voluntaria que la atraviesa: lo podemos ser a partir de los orígenes que a la vez son reconstrucción y transformación del principio de la filosofía en Grecia. Allí se encuentra el origen teleológico, el verdadero alumbramiento del espíritu europeo"[18].

El filósofo como funcionario de la humanidad se planta en el interior mismo de la historia de Occidente. Sólo allí tiene sentido su pregunta por el sentido de la filosofía, de la historicidad del hombre, de la subjetividad, de la razón, de la sociedad y de la política del mundo, de la ciencia y de la técnica.

¿Pero tal intento de reconstruir la subjetividad, la razón y la reflexión frente al éxito del objetivismo de las ciencias en su apropiación de la naturaleza y frente al sistema de administración total, no es tal intento un racionalismo redivivo? Husserl sabe que tales objeciones:

(...) toman todo su poder sugestivo de los prejuicios de moda y de la fraseología con que se adornan. Lo aquí expuesto —dice en la Conferencia de Viena— ¿no sería una tentativa, de muy mal gusto, de salvar el honor del racionalismo, de la ilustracionitis (Aufklarerei), de todo ese intelectualismo que se pierde en teorías al margen de lo real, con sus inevitables desastrosas consecuencias, la manía de la cultura vacía, el snobismo

[14] Ver: E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. El Colegio de México, México 1942, pgs. 7-11.

[15] *Krisis*, pgs. 7-8.

[16] *Krisis*, pg. 7.

[17] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968, pg. 9.

[18] *Krisis*, pg. 72.

intelectual? ¿Es querer volver otra vez a esa fatal ilusión según la cual la teoría hace al hombre sabio y está llamada a crear una humanidad auténtica, pacífica y a la vez dueña de su destino?[19]

La respuesta de Husserl es taxativa: "Creo en la forma más absoluta que yo, el pretendido reaccionario, soy ampliamente más radical y más revolucionario que quienes en la hora actual se pavonean, de labios para afuera, de radicales"[20].

La reconstrucción que Husserl propone de la historia de la filosofía de Occidente tiene como punto de partida el que la filosofía es una idea, una actitud y una tarea, y que como tal esta idea es histórica. En su desarrollo se ha manifestado como la lucha entre el objetivismo y el subjetivismo.

Baste aquí con señalar cómo Husserl acierta al caracterizar la lógica aristotélica como el primer intento de objetivar la razón: en la modernidad el proyecto de matematización de la naturaleza propuesto por Galilei llega a su plena realización en el formalismo matemático y en la concepción dualista de las ciencias como ciencias de la naturaleza y ciencias sociales, dualismo que a la hora de la verdad sólo es aparente, ya que éstas, en su compromiso metodológico con aquellas, se han positivizado totalmente.

La filosofía por su parte ha sido impotente ante tal desarrollo de las ciencias y no pocas veces ha sido ella misma culpable del objetivismo: tal es el caso del racionalismo cartesiano, cuyo punto de partida radical en busca de la subjetívidad es abandonado al identificar Descartes a ésta con esa especie de "rinconcito del mundo" —mens sive animus, substancia cogitans, dice Husserl—[21], a partir del cual se pudiera deducir causalmente el resto, el universo de las substancias extensas.

Tampoco el empirismo inglés escapa a la solicitación objetivista: su descubrimiento de la experiencia interna subjetiva como el espacio de las representaciones se confunde con un objeto de estudio abordable mediante el método científico descubierto por Bacon: la experiencia interna se naturaliza y objetiva.

Finalmente Kant y el neokantismo son todavía herederos de un concepto de ciencia y de experiencia que ocultan los orígenes mismos del objetivismo al plantear la intervención de la subjetividad apenas a nivel del juicio científico o del juicio moral, dejando sin analizar los fundamentos del juicio, donde precisamente se encuentra esa subjetividad anónima que interesa a la fenomenología, el yo de la experiencia precientífica, antepredicativa y cotidiana.

Esto nos indica ya cuál es el lugar privilegiado donde Husserl radica el problema de la subjetividad: en el mundo como totalidad, donde antes de toda tematización científica o valorativa, ya se encuentra el hombre en actitud subjetiva-relativa constituyendo el sentido de todo lo real. Esta actitud fundamental es originaria y como tal mediación necesaria y génesis de todas las demás actitudes: la del científico, la del político y la del técnico.

Quiere decir que el triunfo del subjetivismo sobre el objetivismo no se logra en una dimensión aislada o aparte, por ejemplo en un mundo de ideas en sí, o en el solipsismo o en la actividad meramente judicativa y reflexiva del yo. El cambio radical que propone la fenomenología es un cambio del sentido del mundo y de la historia como totalidad: ya no es una historia de sucesos y hechos, ni un mundo de objetos y cosas, sino una historia y un mundo cuyo sentido originario y primordial es el subjetivo-relativo. La función del filósofo y de la filosofía consiste en develar y comunicar esta nueva visión del mundo. Por esto puede afirmar Husserl que "la actitud fenomenológica total y su correspondiente epojé" está destinada "a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad"[22].

Comenzamos preguntando por la función específica de la filosofía a diferencia de la función de la ciencia y la técnica en nuestro mundo. Mostramos con Husserl cómo el resultado de una y otra actitud, la filosófica y la científica, frente a la realidad, tienen como consecuencia el subjetivismo y el objetivismo, uno y otro enraizados en la historia de Occidente. ¿Son excluyentes el subjetivismo y el objetivismo? Depende: el objetivismo como actitud general de comprensión del mundo y de la historia naturaliza la subjetividad y degenera el ámbito de la reflexión y de la razón a un mero análisis metodológico y fundamental de alternativas dentro de un sistema objetivo ya definido, cerrando toda dimensión trascendente y significativa de la reflexión filosófica.

Este es el significado de aquel pasaje central de la Conferencia de Viena, en el que Husserl habla de "la ingenuidad de la ciencia objetivista, que considera lo que ella llama el mundo objetivo como el sistema total del ser, sin advertir que la subjetividad que crea la ciencia no tiene su puesto legítimo en ninguna ciencia objetiva". Tal actitud cientista ingenua presupone que todos los factores subjetivos deben ser anulados de la ciencia como impurezas de la objetividad, y que el método científico permite inclusive dar razón en términos objetivos de los

[19] *Krisis*, pgs. 337-338.

[20] *Ibíd*.

[21] *Lógica*, pg. 238.

[22] *Krisis*, pg. 140.

factores subjetivos, excluidos en un primer momento: el problema de la subjetividad se resuelve entonces en términos de sicología científica —"sicología psico-físíca", la llama Husserl—. Pero el sabio que estudia la naturaleza no capta claramente como realidad el hecho de que el fundamento permanente de su trabajo subjetivo de pensamiento es el mundo circundante vital; se lo presupone constantemente como el terreno, el campo de trabajo sobre el cual sus interrogaciones, sus métodos de pensamiento toman únicamente un sentido. ¿En dónde se ve someter a crítica y aclaración esa poderosa adquisición metodológica que lleva de lo circundante intuitivo a la idealización matemática y a la interpretación del mundo como ser objetivo? Las transformaciones introducidas por Einstein se refieren a fórmulas que tratan de la physis idealizada e ingenuamente objetivada. Pero no se nos dice en qué forma las fórmulas en general, como objetivaciones matemáticas en general, toman sentido sobre los cimientos de la vida y de lo circundante intuitivo; de ese modo tenemos entonces que Einstein no reforma el espacio y el tiempo en donde se desarrolla nuestra vida de seres vivos. La ciencia matemática de la naturaleza es una técnica admirable que permite inducciones de una fecundidad, de una probabilidad, de una precisión, de una facilidad de cálculo que nunca antes hubiera podido sospecharse. En cuanto creación, señala uno de los grandes triunfos del espíritu humano. Pero si se considera la racionalidad de sus métodos y de sus teorías, es completamente relativa. Supone ya el aporte fundamental de una disposición; y justamente ese aporte está en sí mismo absolutamente desprovisto de racionalidad efectiva. Al mismo tiempo que lo circundante intuitivo, ese factor puramente subjetivo ha sido olvidado en la matemática científica, se ha olvidado al mismo tiempo al sujeto que la pone en acción y el sabio no asciende al rango de tema de reflexión. (Desde ese punto de vista, la racionalidad de las ciencias exactas continúa estando en la línea de la racionalidad que ilustran las Pirámides Egipcias[23]

La racionalidad de las ciencias es una racionalidad sin razón y sin sujeto que pueda preguntarse por su sentido y por su finalidad. Pongamos por tanto la pregunta alternativa, aquella que dará sentido al término "funcionario de la humanidad": ¿excluye el subjetivismo propuesto por Husserl el objetivismo? Lo relativiza desde la única perspectiva desde la cual esto tiene sentido: la racionalidad científica queda relativizada como actitud derivada temática y metodológica desde la racionalidad misma, la del sujeto, sus fines, sus valores, su concepción de la vida, de la sociedad y de la historia.

¿Pero cuál es el origen y fundamento de la actitud filosófica, su ámbito, su contenido? No puede ser otro que el de la vida cotidiana. Ahora bien, la cotidianeidad no parece ser distinta del mundo de cosas, objetos, personas, instituciones, hechos y sucesos con los que nos encontramos en la vida diaria cuando estamos en actitud natural e ingenua. Ciertamente. Pero hay en una y otra concepción del mundo y de la historia una diferencia radical de actitud, aquella que Husserl comparaba con la conversión religiosa, lograda gracias al radicalismo de la epojé trascendental.

Veamos más en detalle la diferencia de las dos actitudes con respecto al "mismo mundo" y a la "misma historia". Frente a la tesis universal de objetividad que determina la actitud natural, según la cual todo cuanto existe está ahí delante de mí o puede estarlo; frente al "es" objetivo, casi dogmático de todo cuanto hay, que caracteriza nuestro ocuparnos con el mundo en actitud natural o científica, propone Husserl un cambio radical de actitud que suspende y pone entre paréntesis el "es" del mundo para dejar ver libremente como anterior a él lo subjetivo-relativo de la realidad, la dimensión subjetiva de sentido anterior a la objetividad del mundo. Para este cambio de actitud exige Husserl el comportarse desinteresadamente y a la vez el asumir la responsabilidad radical propia del filósofo. El desinterés absoluto y total por la objetividad es la otra cara del interés radical como responsabilidad por las posibilidades de ésta a partir del descubrimiento del fundamento subjetivo-relativo de todo lo real[24] se trata de un cambio total de dirección y de signo en la comprensión del mundo y de la historia: se ha ganado un nuevo sentido de la realidad: ya no desde la objetividad del mundo y de los hechos históricos hacia un sujeto en cierta manera exterior a ellos, simple espectador, a lo más, capaz de reflexionar tardíamente sobre lo real, sin poderse ya responsabilizar de ello; el nuevo sentido de lo real arranca en la vinculación originaria y fundamental de la subjetividad con todo lo real e histórico que de alguna manera tenga que ver con ella o pueda llegar a tener que ver con ella. Por esto en la actitud fenomenológica la reflexión no es algo desconectado de la vida misma sino que está dado en la experiencia cotidiana donde el yo de la reflexión ya está presente como subjetividad operante en su actividad múltiple.

Lo que Husserl espera de la reducción trascendental y de la actitud fenomenológica total es reconquistar las dimensiones fundamentales de la subjetividad en la vida cotidiana, de suerte que la actitud reflexiva y crítica propia del filósofo tenga precisamente allí sentido, donde se originan las demás actitudes temáticas del hombre; la ciencia, la política y la técnica.

El filósofo es por tanto funcionario de la humanidad en cuanto tiene como tarea vigilar por esa dimensión subjetivo-relativa fundamental y originaria a partir de la cual tienen verdadera función la reflexión crítica y la responsabilidad. Con esto descubre la fenomenología las posibilidades reales de la reflexión crítica y de la responsabilidad en los fundamentos mismos y en los orígenes del ser en el mundo y determina desde allí en actitud radical todos los rincones de la existencia humana. Husserl ve aquí, en el planteamiento radical de la actitud filosófica un verdadero potencial transformador:

[23] *Krisis*, pgs. 342-3.

[24] Ver mi libro: *Intentionalitat als Verantwortung. Geschicnrsteleologie und Teleologie der Intentionalitat bei Husserl*. Den Haag 1976. En adelante todas las referencias al problema de la responsabilidad se apoyan en mi interpretación de la filosofía de la historia de Husserl expuesta en este libro.

¿Qué ocurre —pregunta en la Conferencia de Viena— si ese movimiento de educación cultural llega a extenderse a círculos cada vez más amplios del pueblo y, como, es natural, a las capas superiores dirigentes, menos absorbidas por los quehaceres vitales? Es claro que no se produce simplemente una transformación homogénea de la vida en el marco del Estado nacional; la vida no permanece normal, enteramente apacible, sino que surgen con toda verosimilitud, graves tensiones internas que llevan esta vida y el conjunto de la cultura de la nación a un estado de subversión. Los conservadores, satisfechos de la tradición, y el círculo de los filósofos van a combatirse mutuamente, y su combate va seguramente a repercutir en el plano del poder político. Desde el principio de la filosofía se comienza a perseguir a los filósofos. Y sin embargo las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos[25].

Nos habíamos preguntado, frente a la oposición excluyente entre objetivismo y subjetivismo descubierta por Husserl en la historia de Occidente, por la función de la filosofía. Hemos visto cómo ésta todavía es capaz, si se conserva fiel a su tradición y a su tarea reflexiva, de redescubrir la subjetividad anónima hasta en los más recónditos fundamentos de la experiencia cotidiana. Podríamos decir que toda la producción filosófica de Husserl es un esfuerzo continuo por descubrir esa dimensión primordial de la subjetividad y mostrar las estructuras de su desarrollo: la intencionalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, la corporeidad, la cotidianeidad.

La capacidad de responsabilidad (Verantwortungsfahikeit)[26] se basa en tales estructuras y no es algo ajeno a ellas o que advenga posteriormente a un sujeto listo en el mundo. Pues bien, a partir de esta dimensión trascendental de la subjetividad, articulado en las estructuras indicadas, donde se funda al mismo tiempo la capacidad de reflexión crítica y de responsabilidad, tienen sentido todas las demás preguntas: los problemas epistemológicos y científicos, las tareas técnicas y políticas, los asuntos religiosos, culturales e ideológicos, etc.

Naturalmente que la pregunta fundamental por las posibilidades de reflexión crítica y de responsabilidad, propia de la filosofía, sería vacía y doblemente abstracta si no se refiriera al mismo tiempo al sujeto en el mundo, en la producción, en la cultura, la política. Lo que la fenomenología ha develado es precisamente la vinculación necesaria de uno y otro aspecto, el yo de la reflexión y el yo protendido como subjetividad operante; se privilegia sin embargo la función de la filosofía como posibilidad de preguntarse por el sentido del quehacer humado, de la historia, de la ciencia y de la acción política desde el interés y la responsabilidad, propias del filósofo, por la emancipación total del hombre.

Para concluir voy a referirme al reto de Marx a la filosofía del que hablé al principio. La pregunta definitiva es si la función encubridora e ideológica de la filosofía que Marx denunció puede ser superada y si la filosofía puede cumplir una función transformadora. En otros términos, si la crítica de Marx a la filosofía significa que ella siempre será ideología en sentido peyorativo y si el materialismo histórico como ciencia y no como filosofía cumple la función transformadora que la tradición filosófica pretende reivindicar para sí. Todavía la pregunta admite otra variante en el momento que se tenga en cuenta el materialismo dialéctico como filosofía del marxismo; en este caso todavía se puede preguntar si un planteamiento filosófico como el de la fenomenología tiene sentido y función específica aceptando por otro lado las tesis más relevantes del materialismo histórico.

Sin pasar a desarrollar los argumentos de Marcuse y Habermas[27] con los que sustentan la primacía del materialismo histórico en el pensamiento de Marx, tomamos esta interpretación como punto de partida. En relación con los *Manuscritos de París* Marcuse ha mostrado cómo para Marx:

(...) a partir de una interpretación filosófica determinada de la esencia humana y de su realización histórica, la economía y la política se han convertido en la base económica y política de la teoría de la Revolución... la crítica revolucionaria de la economía política está ella misma fundada filosófica mente y... de otra parte, la filosofía que la funda lleva ya consigo la praxis revolucionaria[28].

Se podría mostrar cómo el ideal de emancipación de la especie humana—Marx habla de Gattungsgeschichte— que inspira al joven Marx, se va concretando gradualmente desde su relación con Feuerbach (crítica a la religión), pasando por su crítica del Derecho y del Estado burgués, hasta llegar al verdadero problema de la sociedad civil en el modo de producción capitalista. Ahora bien, este centrar la crítica en la economía política no es simplemente un punto de llegada casual o arbitrario. Se convierte en punto de partida necesario para toda la crítica con aspiraciones de emancipación para el hombre.

¿Implica esta perspectiva fundamental y necesaria del pensamiento de Marx una ruptura definitiva con la filosofía y su superación total en una nueva ciencia? Nos parece que tanto el descubrimiento de la base real de la crisis del hombre, el proceso de producción en determinadas relaciones sociales, como el sentido mismo de la *crítica* de la economía política no son únicamente conocimiento científico, sino que conservan profunda inspiración filosófica. En otras palabras, no creemos que el pensamiento sobre el hombre como quien "se comporta consigo mismo como con un ser ***universal*** y por tanto libre" (Manuscritos de París)[29] pudiera ser un cuerpo extraño en el

[25] *Krisis*, pgs. 334-335.
[26] *Lógica*, pg. 284.

[27] Ver: H. Marcuse, *El marxismo soviético*. Alianza Edit. Madrid 1969; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968; J. Habermas, *Zur Rekonsktruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt 1976.
[28] H. Marcuse, "Los manuscritos económico-filosóficos de Marx" en: *Ideas y Valores*, 35-37. Bogotá, pg. 19-

[29] K. Marx, *Manuscritos de Paris* (OME 5). Grijaibo, Barcelona 1978, pg. 353.

Capital; como tampoco lo sería aquello de la *Ideología alemana*: "Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación"[30].

Si esto es así, tiene sentido, no solo con miras a la obra de Marx sino sobre todo con miras a sus discípulos actuales, replantear el problema de las relaciones entre fenomenología y materialismo histórico, siguiendo una rica tradición que cuenta con pensadores como Marcuse, Sartre, Merleau-Ponty y Kosik entre otros. Más aún, no creemos que la relación se establezca casual o arbitrariamente. La relación está dada desde el interior de ambas concepciones del hombre, es inherente a ellas.

Si el esfuerzo de la fenomenología es descubrir las estructuras y funciones trascendentales de la subjetividad, el empeño del materialismo histórico es determinar tales funciones en su concreción histórica. El complemento necesario de la fenomenología es un análisis crítico de las determinaciones concretas del sujeto. Pero el fundamento de este análisis sigue siendo la reflexión filosófica sobre el hombre y su emancipación histórica, so pena de recaer en nuevas formas de historicismo y positivismo.

La crítica que el marxismo con toda legitimidad puede hacer a la fenomenología es que el funcionario de la humanidad, desde su posición idealista, al recoger los vestigios de una subjetividad negada en todos los rincones de la administración total, no advierte que inclusive el continente de la cotidianeidad y de la historicidad recuperado por la reducción trascendental más acá del positivismo científico ya está descubierto y ya tiene nombre. La cotidianeidad del hombre moderno es la de las mercancías y el dinero, donde ya la subjetividad está objetivada, fetichizada, regionalizada como sujeto del trabajo y del consumo, sujeto del derecho y de la participación política, etc.

Sin embargo frente a las filosofías en plural y a las filosofías con adjetivos sigue teniendo sentido para el hombre el *pathos* radical del funcionario de la humanidad por la libertad humana como esencia del sujeto histórico precisamente porque la historia concreta es negación de ese *pathos*. Poder insistir con toda radicalidad en el sentido de la historia desde la subjetividad operante trascendental y desde su teleología, y no sólo desde las formas fácticas de esta subjetividad, llega a ser absolutamente necesario en la era de la positivización y de la unidimensionalidad. La legitimidad de este discurso no se obtiene en las ciencias sociales sino en la reflexión filosófica misma.

Guillermo Hoyos Vásquez Universidad Nacional de Colombia IV Foro Nacional de Filosofía
Manizales, 19-21 Nov. 1980

[30] K. Marx, *La ideología alemana*. Grijaibo, Barcelona 1972, pg. 87.